

DEL 15-M AL IMPERATIVO DISYUNTIVO. LA DEMOCRACIA RADICAL COMO FUNDAMENTO DE LA VIRTUD

FROM 15-M TO THE DISJUNCTIVE IMPERATIVE. RADICAL DEMOCRACY AS THE BASIS OF VIRTUE

DAVID HERNÁNDEZ CASTRO*
UNED

RESUMEN: Después del Movimiento 15-M, también llamado movimiento de los Indignados, este ensayo propone un nuevo planteamiento de la teoría de la acción y la democracia radical. A partir de una exposición crítica de la ética kantiana y un análisis de la teoría de la acción de Aristóteles, el autor propondrá una ontología de la acción en la que se formula el imperativo disyuntivo como la base de la democracia radical.

PALABRAS CLAVE: Teoría de la acción, democracia radical, virtud, Aristóteles, Kant, 15-M, Indignados, *Spanish Revolution*.

ABSTRACT: After the 15-M Movement, also referred to as the Indignant People's movement, this paper proposes a new approach to action theory and radical democracy. From a critical reading of Kant's ethical philosophy and an analysis of Aristotle's action theory, the author proposes an ontology of action and he argues that the disjunctive imperative is the basis of radical democracy.

KEY WORDS: Action theory, radical democracy, virtue, Aristotle, Kant, 15-M, Indignants, *Spanish Revolution*.

* Dirección postal del autor: David Hernández Castro, C/ 3 de Abril, nº 1, Esc. Izq., 4º A, Molina de Segura (30500) Murcia. E-mail: davidhernandezdecastro@gmail.com

«Nosotros somos los únicos que a quien no toma parte en la política lo consideramos no apolítico, sino inútil.»

Discurso de Pericles

Historia de la Guerra del Peloponeso, II, 40

1. Pericles de Atenas en la Puerta del Sol

Durante los hechos que siguieron al 15 de mayo, dos fantasmas ocuparon las plazas, primero, de Madrid y otras ciudades de España, luego, de Europa, y más tarde, del resto del mundo. El aliento de la revolución venía de un lugar insospechado, el norte de África. Pero mucho más increíble resultaba la puesta en escena de los dos principios que animaban al movimiento de los indignados. A diferencia de lo ocurrido unos años antes en la periferia de París, la *Spanish Revolution* no incendiaba coches ni empleaba la violencia como instrumento de protesta social. Había recuperado, o reinventado, una forma de organización de la disidencia que se articula en torno a los principios del consenso y la democracia radical. Se trata de dos viejos conocidos de la filosofía, cuya estela no es difícil seguir, para el primer caso, y a través de las éticas discursivas, hasta la bella ciudad de Königsberg, y en el segundo, hasta la ruinas imponentes de la Acrópolis de Atenas, o mucho mejor, hasta la plataforma que todavía se conserva en la colina de Pnyx, desde donde los oradores atenienses se alzaban para dirigirse a la asamblea. Dos lugares, y dos principios, muy distintos, pero hermanados por un acontecimiento que ofrece nuevas oportunidades a la filosofía, en tanto que la filosofía, si estamos con Deleuze y Guattari, es la disciplina que consiste en crear conceptos, conceptos siempre nuevos¹. Y aquí, como el doble rostro del dios Jano, tenemos una práctica que mira en dos direcciones distintas, como si Kant de Königsberg y Pericles de Atenas se hubieran enrolado entre las voces de la multitud y estuvieran tirando en direcciones opuestas de la cuerda de la acción moral. Sin duda, habrá quien piense que en realidad lo hacen en el mismo sentido. Y no le faltarán buenas razones para ello. Pero cualquiera que haya presenciado el movimiento de las ocupaciones no podrá menos que reconocer cómo el cruce entre la participación democrática y la extenuante e irreductible búsqueda del consenso suscitaba uno de los más importantes elementos de ten-

¹ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, p. 11.

sión, incluso de parálisis, que se han vivido en su interior. Se trata de una cuestión de gran alcance, porque la relación conflictiva entre estos dos principios nos permite vislumbrar un nuevo concepto de la teoría de la acción. Tenemos, por un lado, la posición kantiana, que establece una distinción tajante entre los fundamentos de determinación materiales y formales del principio supremo de la moralidad, una distinción que las éticas discursivas trasplantaron del ámbito del idealismo transcendental al ámbito de la acción comunicativa, donde el carácter formal del principio de la moral fue replanteado en torno a las condiciones y procedimientos que instituían la validez de una norma moral en el seno de una comunidad de hablantes libres y racionales. Y tenemos, por otro lado, una forma de organización de la acción moral que no fundamenta la validez de sus procedimientos en el carácter universal de la norma, sino en que la norma haya sido establecida de forma universal, es decir, democrática. En un caso, es el consenso, dada una situación ideal de diálogo, lo que establece la validez de la norma. En otro, lo que la establece son los procedimientos democráticos de deliberación, aunque el resultado que produzcan no sea el consenso. En ambos casos se trata de una teoría de la virtud moral y política, pero mientras que en el primero los defensores del consenso pueden echar mano para fundamentarse del viejo profesor de Königsberg, con la ayuda inapreciable de sus amigos Apel y Habermas, en el segundo, los defensores de la democracia radical solo tienen en Pericles un puñado de buenos discursos transcritos por Tucídides. Sin embargo, algunos años después, la democracia radical encontró en Aristóteles un aliado de altura. No desde luego, para las formas más extremadas de democracia, y aquí la palabra democracia se nos queda corta², pero sí para las formas de participación

² Es necesario llamar aquí la atención sobre la polisemia que encierra la palabra democracia, ya para un griego del siglo IV a.c., pero mucho más en relación a nosotros, que llamamos democracia lo que para los griegos sería una aristocracia, en el mejor de los casos, o una oligarquía, para los más realistas. En la *Política*, Aristóteles acomete una exhaustiva taxonomía de las formas de organización política. Para no ser excesivamente prolijos, a los efectos de este ensayo diremos que una de las condiciones de posibilidad para que una forma de organización política pueda ser llamada democrática es la participación en los tribunales de justicia y la elaboración de las leyes. Si bien esta participación puede ser directa, es decir, tomando parte el ciudadano directamente en la elaboración de las leyes, o indirecta, votando las leyes que otros ciudadanos (elegidos democráticamente) han elaborado por encargo suyo, lo que está claro es que la forma moderna de producción legislativa, donde los ciudadanos sólo participan en la elección de las personas que van a detentar el poder legislativo, por no hablar de la separación de los órganos del poder judicial, era para los griegos del tipo de Aristóteles cualquier cosa menos democrática. Para expresar esta distinción, es usual referirse a nuestras modernas formas de democracia como democracias *representativas*, y emplear la

democrática que Pericles encarnó, una forma radical, en relación a nuestro tiempo, pero moderada, en relación al tiempo de Aristóteles. Recurriremos, pues, al filósofo de Estagira para sondear los elementos fundamentales de una teoría de la virtud democrática, pero será necesario escarbar en la *Constitución de los atenienses*, y más en concreto, en Solón, para encontrar la primera formulación del imperativo disyuntivo, el principio de la ética democrática que da la réplica a la fundamentación kantiana. No es una tarea fácil, ni podemos darla por conclui-

expresión democracia radical o participativa, para lo que los griegos llamaban democracia a secas. Aunque nosotros utilizaremos preferentemente la expresión democracia radical, en ocasiones, para evitar repeticiones, eliminaremos el adjetivo, en cuyo caso la palabra democracia debe entenderse referida a la democracia radical. Se trata, cabe añadir, de un concepto general, ya que a partir de esta forma de organización política, según las especificaciones que establece Aristóteles en la *Política*, podían desprenderse varias formas de democracia: la peor de todas sería la que más tarde Polibio (*Historias*, VI, 4,10) llamó *oclocracia*, cuando imperaba el poder de la multitud (*chusma* sería quizás una traducción más acorde con la intención de Polibio), y el demos se gobernaba a sí mismo mediante decretos en lugar de leyes (*Política*, IV, 4). Si decimos más adelante que Pericles encarnó una forma de organización democrática aceptable para Aristóteles, es porque durante su liderazgo la democracia ateniense, en palabras de Tucídides, sólo era democrática de nombre, porque de hecho era el gobierno del primer ciudadano (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 65). Aristóteles consideraba que la mejor forma de democracia era aquella en la que la ciudadanía participaba en las deliberaciones y la justicia, elegía los cargos y pedía la rendición de cuentas, siendo los más capacitados los que accediesen a los cargos políticos (*Política*, VI, 4). Lo que más le exasperaba a Aristóteles era lo que los demócratas de su época consideraban más importante: la elección de los cargos públicos por sorteo. Por eso Tucídides, cuando hace su comentario sobre Pericles, viene a decir que lo que en la teoría era una democracia en sentido fuerte, en la práctica era una forma de democracia muy próxima a la que Aristóteles recomendaría posteriormente. El propio Aristóteles apunta en esta dirección en el capítulo 28 de la *Constitución de los atenienses*. Y más aún, al emparentar a la democracia con la mejor forma de gobierno, la *politeía*, usualmente traducida por república, que es el gobierno de la mayoría con miras al bien común (*Política*, III, 7). Puesto que Tucídides señala que Pericles *guiaba* (*hegémomai*) a la multitud, nos parece una buena idea emplear la expresión *hegemonía democrática*, o *democracia guiada*, para referirnos a ella. En resumen, en relación a nosotros, podemos leer a Aristóteles como un pensador de la democracia, siempre y cuando tengamos en cuenta que democracia no es lo mismo que socialdemocracia, y que Aristóteles se sentía tan lejano de las formas más extremas de la democracia radical que utilizó la palabra *politeía* para referirse a su sistema. El error habitual de algunos comentaristas a la hora de juzgar el pensamiento político del Estagirita es no atender a estas apreciaciones. Cuando se le divorcia de la democracia, debiera entenderse de sus formas más extremadas, o de los aspectos sociales que hoy consideramos imprescindibles para una democracia política (igualdad de género y abolición de la esclavitud). Pedirle a Aristóteles que fuera demócrata en sentido moderno, es quizás mucho pedir para un autor del siglo IV a.c. Pero en cuanto al concepto de democracia que imperaba en la Grecia clásica, la *pólis* como una comunidad social basada en la institución de la autonomía de los ciudadanos libres, forma una parte indisoluble de su pensamiento.

da con este trabajo. Pero la sorprendente aparición del fantasma de Pericles de Atenas en la Puerta del Sol, o lo que es lo mismo, la irrupción en la conciencia colectiva de un anhelo claro por una democracia más real y posibilitante, supone un reto y una apertura que la filosofía no puede dejar pasar por alto.

2. Kant fundamenta el imperativo categórico

Antes de avanzar con la teoría de la virtud democrática, una parada en Königsberg resulta imprescindible para poner de relieve ciertos aspectos de la teoría moral kantiana que más adelante deberemos contrastar con Aristóteles. El asunto que más nos interesa destacar radica en la fundamentación del concepto de respeto que Kant incluyó en el capítulo tercero del libro primero de la *Crítica de la razón práctica*³, un momento clave para su teoría de la acción moral, tal y como ha puesto al descubierto el profesor Nico Scarano⁴, que ha dedicado un ensayo a desmenuzar la forma en la que Kant aporta en este capítulo una solución para un fleco pendiente de sus trabajos anteriores: la necesidad de demostrar que la acción moral no se encuentra fuera de la esfera de la causalidad. El esfuerzo es importante ya que, a pesar del rigor y la minuciosidad del filósofo de Königsberg, hay en su obra ciertos momentos de imprecisión que dificultan una lectura adecuada de la articulación del elemento fenoménico dentro la teoría de la acción. Porque en el fondo, de lo que estamos tratando es de la preservación de la integridad de la teoría, una teoría que debe contar con los presupuestos establecidos en la estética transcendental y por consiguiente, distinguir entre la causalidad que rige en el ámbito de los sentidos de aquella otra que puede constituir el principio de la libertad desde el ámbito de lo inteligible. La dificultad estriba en que no basta con exponer la acción moral desde su fundamentación objetiva, sino que es necesario poder mostrar cómo esta acción tiene su correlato en el mundo de los sentidos, que es un sistema de fenómenos causalmente cerrado en sí mismo.

Kant entendía la acción como aquello de lo que es sujeto un ser racional, dotado de libre albedrío, mediante el ejercicio de su voluntad. Esta volición o

³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Las citas incluirán el número de página de esta edición, seguido, entre paréntesis, de la numeración correspondiente a la primera edición del original alemán (Riga, 1788).

⁴ Scarano, Nico, «El actuar moral. Sobre el libro I, capítulo III de la Crítica de la razón práctica». *Dikaioσύνη Revista semestral de filosofía práctica*, julio-diciembre de 2008, n° 21, pp. 155-186.

acto de querer está dotada de una materia y una forma. En cuanto a la materia, también llamada fin, objeto o intención, es aquello que en tal acción se quiere, que puede ser tanto una situación objetiva como un estado de cosas que todavía no se dan pero que pueden darse gracias a la causalidad eficiente de nuestra voluntad. En cuanto a la forma, es aquello que constituye la motivación de nuestro acto de querer, es decir, la causa eficiente (*ratio agendi*), aunque no suficiente, ya que la voluntad conserva en todo momento la capacidad de determinarse a sí misma en relación con sus posibles motivos⁵.

Cuando Kant hablaba de la acción en su más amplio sentido, es decir, todas aquellas acciones que se escapan del ámbito de la moral, establecía que el origen de los móviles debía buscarse siempre en el influjo que los objetos de la acción tienen sobre la capacidad desiderativa, junto al efecto de los sentimientos de anhelo (*Lust*) y rechazo (*Unlust*) que están asociados a la representación de la existencia de estos objetos, y en conexión con otras inclinaciones, intereses y máximas. Pero puesto que esta articulación de los móviles en función de la influencia de las condiciones materiales provoca una situación de *heteronomía* para la determinación de la voluntad, Kant se vio obligado a descartarla en el caso de la acción moral en favor del fundamento objetivo de determinación que expresa el carácter universal de la forma de la ley. Así, respecto a la manera en que los móviles vinculados a la sensorialidad se producen en nosotros, Kant escribió:

«No necesitamos emprender una indagación sobre los fundamentos del por qué algo agrada o desagrada, ni sobre cómo el deleite de la mera sensación se diferencia del gusto y si éste se distingue a su vez de un deleite universal de la razón; no precisamos indagar sobre qué descansa el sentimiento de placer y displacer, ni cómo se originan a partir de ahí apetitos e inclinaciones y finalmente máximas gracias al concurso de la razón, pues todo esto pertenece a una psicología empírica que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, si se la considera *filosofía de la naturaleza* en tanto que se sustente sobre *leyes empíricas*.»⁶

⁵ Cf. Palacios, Juan Miguel, «La esencia del formalismo ético». *Revista de Filosofía*. 3ª Época, 1991, vol. IV, nº 6, pp. 335-349.

⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 113 (A 62-63).

La alternativa, sin embargo, dejaba a Kant ante la difícil tarea de tener que conciliar dos términos aparentemente tan inconciliables como son la libertad y la necesidad natural⁷, máxime cuando se ha establecido que este fundamento objetivo de determinación que sustenta el principio de la autonomía de la voluntad no se sostiene a expensas de la ley de causalidad que rige la naturaleza. Esto es subrayado más tarde en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde se establece que:

«Como la simple forma de la ley no puede verse representada sino por la razón y, por ende, no constituye un objeto de los sentidos, ni tampoco pertenece por consiguiente al ámbito de los fenómenos, la representación de dicha forma como fundamento para determinar la voluntad viene a diferenciarse de todos esos fundamentos que determinan cuanto acaece en la naturaleza conforme a la ley de la causalidad, porque en estos acontecimientos los fundamentos determinantes han de ser ellos mismos fenómenos. Ahora bien, si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad.»⁸

Como sabemos, la manera en la que Kant resolvió esta «pseudocontradicción»⁹ en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* fue recurriendo al *Deus ex machina* de la dualidad epistemológica que distingue al mundo de lo inteligible del ámbito contingente de lo fenoménico. El error radicaría en pensar la libertad de la acción que se produce en el ámbito de la causalidad de la razón, lo que llamamos propiamente voluntad, «en igual sentido o en idéntica relación»¹⁰ que la misma acción en cuanto se produce en el ámbito fenoménico de los sentidos, donde rige la causalidad de las leyes de la naturaleza. Se trata, por consiguiente, de aplicar, con un propósito práctico¹¹, un punto de vista que establezca el concepto de un mundo inteligible para que la idea de la libertad pueda asentarse sobre una fundamentación objetiva que permita liberarla de los influ-

⁷ *Ibid.*, pp. 152-164 (A 113-127).

⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 93-94 (A 51).

⁹ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 154 (A 115).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 153 (A 114).

jos causales de las determinaciones subjetivas de la sensibilidad¹². La causalidad del mecanismo natural que rige la naturaleza, y a nosotros mismos en cuanto nos pensamos como determinados por ella a través del influjo que ejerce sobre nuestra capacidad desiderativa, no es la misma que la causalidad de la razón que constituye la esencia de la voluntad:

«Pero en seguida se da cuenta de que ambas cosas pueden tener lugar al mismo tiempo e incluso habría de ser así. Pues no entraña la menor contradicción el que una *cosa inmersa en el fenómeno* (lo cual pertenece al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, respecto de las cuales ella misma sea independiente *como cosa* o *ser en sí*; sin embargo, que el hombre haya de representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, por lo que atañe a lo primero, sobre la consciencia de sí mismo como objeto afectado por los sentidos y, por lo tocante a lo segundo, sobre la consciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (o sea, como perteneciente al mundo inteligible).»¹³

De cómo es posible esta causalidad de la razón, es algo que está vedado al hombre dar respuesta, pero al menos la razón puede postular su necesidad práctica, si aceptamos que la acción moral requiere como condición de posibilidad la idea de la libertad, aunque sea con el sentido y las limitaciones que implica una *fe racional*¹⁴. No obstante, si bien el fundamento de determinación de la voluntad se ha dejado caer sobre la forma de la legislación universal, o como Kant repite de forma insistente, «el móvil de la voluntad humana (...) nunca podrá ser otro que la ley moral»¹⁵, todavía resta por explicar cómo esta acción que se desencadena en el ámbito de lo inteligible se sucede desde el *punto de vista* del ámbito de los sentidos. Es decir, una cosa es que no podamos explicar la forma en que la ley moral constituye por sí misma e inmediatamente el fundamento de determinación de la voluntad, y otra muy distinta es que no podamos dar cuenta de la forma en que esto se sucede en el ámbito de los fenómenos¹⁶, porque, recor-

¹² *Ibid.*, p.157 (A 119).

¹³ *Ibid.*, pp. 155-156 (A 117).

¹⁴ *Ibid.*, p. 163 (A 126-127).

¹⁵ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 160 (A 127).

¹⁶ *Ibid.*, p. 161 (A 128).

demos, se trata de dos *sentidos* distintos de una misma acción, y uno de los supuestos básicos de la filosofía kantiana, como hemos visto, es el hecho de que el mundo de los sentidos es un sistema de fenómenos causalmente cerrado en sí mismo. La teoría de la acción, si pretende conservar su coherencia interna, necesita poder explicar no el origen de la causalidad de la razón, sino la forma en que la acción desatada por esta causalidad se produce en el mundo de los sentidos, y esto sólo puede explicarse de acuerdo a las leyes de causalidad que rigen en el ámbito de la naturaleza.

En el avezado escrutinio que Scarano acomete del capítulo tercero de la segunda *Crítica*, quedan patentes varias conclusiones: en primer lugar, que la aparente contradicción del texto kantiano, contradicción que se presenta cuando en distintos momentos se dice que el móvil de la acción moral es, ora la ley moral¹⁷, ora el respeto hacia la ley moral¹⁸, debe ser resuelta en el sentido de que ambos, tanto la conciencia de la ley como el sentimiento de respeto, son un móvil de la acción moral «debido a que se encuentran unidos en una relación causal»¹⁹. La ley moral sería el móvil de la acción moral en el ámbito de lo inteligible, pero esta ley tendría la capacidad de producir en nosotros el sentimiento de respeto a la ley moral, que es el que más tarde asumirá la posición de móvil en el ámbito de los sentidos. Esta interpretación está apoyada en la lectura del último párrafo del tercer capítulo, donde se dice que «Así está constituido el auténtico móvil de la razón pura práctica. No es otro que la propia ley moral (...) en tanto (...) produce un respeto subjetivo»²⁰. Recordemos que aquí no se trata de cómo se produce esta relación de causalidad entre la ley y el sentimiento de respeto a la ley, cosa que como hemos visto «es un problema insoluble para la razón humana»²¹, sino de cómo se manifiesta el actuar moral en el mundo de los sentidos, es decir, y en palabras de Kant, qué sucede «con la capacidad desiderativa humana como efecto de aquel fundamento determinante aplicado a ella»²².

Una vez asumida la premisa de la determinación de la voluntad, el siguiente paso es describir el efecto de esta determinación sobre nuestro sistema de incli-

¹⁷ *Ibid.*, p. 160 (A 127).

¹⁸ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p.74 (A 14).

¹⁹ Scarano, N., *op. cit.*, p. 174.

²⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, pp. 184-185 (A 158).

²¹ *Ibid.*, p. 161 (A 128).

²² *Ibid.*

naciones, que tal y como hemos explicado anteriormente, está articulado sobre los sentimientos de anhelo y rechazo. Lo que ocurre es que este sistema produce un sentimiento negativo por causa de la limitación que le impone la determinación de la voluntad y el daño que esta limitación opera sobre el libre juego de las inclinaciones²³. Una vez cuajado este sentimiento de rechazo o dolor, Kant lo revierte por el juicio de la razón en un sentimiento positivo, en cuanto a que está producido por el efecto de la razón al apartar del camino de la acción moral la resistencia de las inclinaciones, y «esta eliminación de un obstáculo equivale a una positiva promoción de la causalidad»²⁴. Será precisamente a este sentimiento positivo a lo que Kant llamará «sentimiento de respeto hacia la ley moral», y con ello cerrará el círculo de la reduplicación de la motivación de la acción moral al poner en escena un segundo móvil que opera, en un tiempo distinto que la causalidad de la acción en el ámbito de lo inteligible, sobre el mundo de los sentidos, haciendo uso del tipo de causalidad que rige sobre el nexo continuo de la naturaleza. No obstante, se trata de un sentimiento *a priori*, que a pesar de la forma en que ha sido descrito, no puede ser confundido con los sentimientos empíricos ni establecido como un fundamento objetivo de determinación de la acción. Aparece después de la determinación de la voluntad, y su función ha de ser considerada como un fundamento subjetivo de determinación²⁵, un móvil para el cumplimiento de la ley moral que sólo tiene valor causal en el ámbito de los sentidos.

3. La alternativa del disenso

El análisis precedente nos muestra un punto vulnerable de la teoría de la acción kantiana, que las éticas discursivas han intentando afrontar sustrayendo el elemento procedimental del ámbito del idealismo transcendental para reintroducirlo a través de la acción comunicativa. En ambos casos es el procedimiento lo que fundamenta la validez de las normas, sólo que en el caso de Kant este procedimiento estaba determinado por las condiciones de validez del imperativo categórico, y en el caso de las éticas discursivas por la validez de las condiciones en las que se establece la comunidad de hablantes. Kant consideraba que el contenido de una máxima era moral si se ajustaba al carácter formal de la

²³ *Ibid.*, pp. 161-162 (A 128-129).

²⁴ *Ibid.*, p. 165 (A 133).

²⁵ *Ibid.*, p. 171 (A 140).

ley, es decir, demostraba ser válido para todo ser racional. Las éticas discursivas establecen que el contenido de una norma moral es válido si puede ser aceptado por consenso en una situación ideal de diálogo, conformada por una comunidad de discurso donde los participantes tienen los mismos derechos y el diálogo se produce bajo condiciones de igualdad y libertad. El problema, como ha insistido el profesor Javier Muguerza²⁶, es que si el único criterio de validez de la norma moral es el carácter universal de su procedimiento de valoración, ¿qué sucede cuando el procedimiento genera una norma aberrante, es decir, cuando la comunidad de hablantes establece un consenso en torno a una norma que difícilmente podríamos considerar ética? Y esto, lejos de ser una excepción, es por desgracia demasiado usual en la historia del acontecer político, donde los avances que se han producido en torno a los derechos humanos parecen «haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente —de ordinario plasmado en la legislación vigente— que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos»²⁷. Esta es la raíz de la conocida escenificación muguerziana de su imperativo de la disidencia, que estaría sustentada por el primado del principio de la autonomía frente al principio de la universalidad. No obstante, el investigador Roberto R. Aramayo ha intentado resolver, con gran habilidad, esta pseudoantinomía recurriendo a las propias formulaciones del corpus kantiano, donde queda patente que «ambas expresiones del imperativo categórico son algo así como las dos caras de una misma moneda»²⁸. Aramayo todavía da un paso más e intenta colar de rondón el principio de la universalidad en el corazón del propio imperativo de la disidencia, a partir de la necesidad de encontrar un marcador que sirva para deslindar al *buen disidente* del simple *aprovechategu*²⁹. De esta

²⁶ Cf. Muguerza, Javier, «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del «coto vedado»?», en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 133 y ss. Cf. «La alternativa del disenso», en Gregorio Peces Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56. También Cf. Muguerza, Javier, *Ética, disenso y derecho humanos*, Madrid, Argés, 1998.

²⁷ Muguerza, Javier, «La alternativa del disenso», *op. cit.*, pp. 43-44.

²⁸ Rodríguez Aramayo, R., «El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón», estudio preliminar de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 33. Cf. el estudio del mismo autor «La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad: Un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (eds.), *El individuo y la historia*, *op. cit.*, pp. 155 y ss.

²⁹ Rodríguez Aramayo, R., «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Inmanuel Kant», *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, 2004, n° 30, p. 99

manera, el disidente, en el sentido que vale para la expresión moral, no lo sería cualquiera, sino aquél cuya conciencia le dicta que aquello contra lo que disiente es una situación objetivamente injusta, de manera que su disenso es portador de un afán por universalizar su punto de vista³⁰.

En cualquier caso, seguimos moviéndonos en la esfera de la determinación formal, sólo que la aplicación del carácter universal del procedimiento moral ha demostrado ser mucho más escurridiza de lo que Kant hubiese querido. Podemos convertir esta determinación en un progreso asintótico, algo que ya estaba prefigurado en Kant cuando estableció el concepto de santidad y la posibilidad de autodeterminación absoluta que ello implica, «como una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como *arquetipo* al cual aproximarse hasta el infinito»³¹, pero eso no hará que podamos establecer una forma de determinación capaz de producir una normativa moral de validez universal, aquí y ahora. Avanzar hacia el horizonte mientras el horizonte retrocede, puede servir para componer una bella e inspiradora metáfora, como hizo Eduardo Galeano con su genio habitual, pero no se ve cómo, si el horizonte retrocede los mismos pasos que uno avanza, se puede alcanzar la realización práctica del horizonte, que al fin y al cabo, es de lo que se trata. Caminar por caminar puede ser un propósito muy saludable, pero nadie camina hacia ninguna parte si sospecha que no llegará jamás, y mucho menos los desheredados de la tierra. Existen necesidades materiales y demandas morales que no se pueden postergar. En este sentido, la idea de un progreso al infinito está demasiado expuesta a la renuncia moral, como demuestra el uso que hacen de ella los que acostumbran a justificar su mal comportamiento sobre la salmodia de que nadie es perfecto. Por supuesto, y con razón, esto hubiera repugnado al propio Kant. Pero nos parece que el conocimiento de los límites del comportamiento humano no debería abonar la renuncia a una plena consecución de la virtud moral, una realización práctica hacia la que la moral debería tener una actitud de exigencia, y no de desaliento. En este sentido, la disidencia es portadora de un apremio moral menos elástico que el principio de la universalidad, porque aunque detrás de la disidencia, como quiere Aramayo, radique una pretensión universalista, detrás de toda pretensión universalista radica también un principio de la disidencia. Cuando obramos para

³⁰ *Ibíd.*, 99-100

³¹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 101 (A 58)

universalizar un derecho, lo hacemos porque existe una situación de desigualdad que nos indigna. Tal vez se trate de dos caras de la misma moneda, pero no valen lo mismo como apremio de la moral, porque lo que hace apremiante a la defensa de la dignidad no es su carácter universal, sino la indignación que producen las situaciones que atentan contra ella. Es cierto que no puede haber este sentido de la indignación sin aquella pretensión universalista que la convierta en una *justa* indignación, pero es nuestra capacidad de indignarnos lo que determina el volumen y la intensidad de la exigencia moral. Tan peligrosas para la moral son las certezas absolutas como la falta de seguridad en el apremio de la voluntad, y en este aspecto, el imperativo de Muguerza es la vacuna de la moral contra el desaliento. En la aurora de la ocupación de las plazas, fue el disenso nacido de la indignación el imperativo que actuó como apremio para el rearme de la moral ciudadana. Tendremos esto en cuenta más adelante, porque el principio del disenso también puede ser establecido sobre la fundamentación del imperativo disyuntivo y la teoría de la virtud democrática.

4. Virtud y democracia radical en Aristóteles

Cuando los últimos acontecimientos en torno a Platea habían decantado el inicio de la guerra contra Esparta, Pericles de Atenas hizo algo sorprendente, una declaración que provocó el entusiasmo de sus partidarios y logró silenciar durante un tiempo a sus detractores. Según nos cuenta Tucídides³², los ánimos estaban bastante caldeados debido a la complicada posición estratégica defendida por Pericles, que se empeñaba en no plantar cara al enemigo por tierra para poder mantener el control del mar. Esto significaba que los atenienses se encastraban detrás de sus murallas mientras el rey Arquidamo arrasaba sus campos, algo que no resultaba fácil de digerir, en especial para los que tenían las mejores tierras, como los acarnienses. Pero lo peor de todo es que se había extendido el rumor de que Arquidamo, vinculado a la familia de Pericles por las tradicionales relaciones de *proxenia*, tenía previsto respetar sus cultivos mientras daba buena cuenta de los del resto de los atenienses. La cosa no pintaba bien. Y sin embargo, una vez más, Pericles logró hacerse con el respaldo de la Asamblea, acudiendo a la colina Pnyx con una propuesta que todavía hoy despierta asombro. Sí, dijo,

³² Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 13.

es cierto que Arquidamo es mi huésped, pero no es menos cierto que si lo era no lo sería en perjuicio de la ciudad, porque si se diera el caso de que los enemigos no arrasaran mis campos y casas como los de los demás, los cederé al *demos* para que sean transformados en propiedad común. Es decir, Pericles, flor y nata de la aristocracia ateniense, ante la involuntaria cadena de acontecimientos que le precipitaban a la salvación de su riqueza a costa de la pérdida de su prestigio, tomó la decisión de salvar su prestigio a costa de la pérdida voluntaria de su riqueza. Resulta difícil imaginar que algo así pudiera ocurrir con los políticos de hoy en día. Y no es que entonces no hubiera corrupción. Es la situación de conjunto. El hecho de que un político valore más su prestigio que su fortuna personal, y el hecho también de la existencia de una ciudadanía crítica, que cada diez días se reunía en la colina Pnyx para pedir cuentas a los cargos políticos y decidir sobre el futuro de la comunidad. Ambos hechos estaban íntimamente relacionados, y sólo pueden comprenderse desde la singularidad que conformaba la organización democrática de la polis ateniense. Este sistema llevaba implícita una teoría de la acción moral, una teoría cuya fundamentación podemos desarrollar a partir de Aristóteles.

A lo largo de la historia de la filosofía, se han realizado muchos esfuerzos para recuperar la coherencia interna de los libros que la tradición nos ha legado de Aristóteles. Uno de los más relevantes es el que ha realizado la profesora Teresa Oñate, que tomando como punto de partida el giro hermenéutico iniciado por Nietzsche y continuado por Heidegger y Deleuze, ha logrado alcanzar una interpretación original y esclarecedora de la *Metafísica* del filósofo de Estagira. De esta investigación nos parece oportuno traer a colación las dos modalidades del ser que a partir de las formas de la temporalidad constituyen un régimen ontológico diferenciado³³. Oñate aplica aquí las dos lecturas del tiempo que Deleuze desarrolló en la *Lógica del Sentido*³⁴. Por un lado, a partir del tiempo de *Chrónos*, tenemos el ámbito extensivo del movimiento cinético, de la carencia y la muerte, de la línea infinita de la temporalidad del trabajo, el dolor y la diacronía. Por otro, si tomamos como referencia al *Aión*, el instante eterno, tenemos el ámbito ontológico de la acción intensiva, del placer gratuito de lo ligero e inestorbadado, el juego y la sincronía. El mérito de Oñate es haber atisbado la impor-

³³ Cf. Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Madrid, Ed. Dykinson, 2004.

³⁴ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1ª reimpre-sión, 1989 (1ª ed. 1989).

tancia de esta distinción modal para la lectura de la ontología de la acción aristotélica, siendo la primera en destacar la diferencia de primer orden entre movimiento (*kínesis*) y acción (*enérgeia*), inscrita en el libro IX de los *Metafísicos*³⁵. Nosotros profundizaremos en las implicaciones que esta diferenciación tiene para la ética y la política del Estagirita, un esfuerzo que ya iniciamos en un trabajo anterior³⁶, pero cuya continuación nos servirá de antesala a la formulación del principio de la virtud democrático-radical.

Empecemos, pues, en este momento crucial de los *Metafísicos* donde Aristóteles habla de la existencia del objeto desde el punto de vista de la *potencia* (*dynamis*) o bien desde el punto de vista de la *acción* (*enérgeia*)³⁷. Antes, nos había dicho que el término *enérgeia*, así como el de *entelechia*, «se ha extendido desde los movimientos, su uso principal, a otras cosas»³⁸, de manera que «parece que la acción por excelencia es el movimiento»³⁹. Pero el Estagirita ha especificado que sólo lo *parece*, porque más adelante explicará que la acción es sin duda anterior a la *potencia*⁴⁰. Tenemos por consiguiente aquí que la *práxis*, el concepto genérico que designa a la acción racional humana, se despliega en dos órdenes distintos: el ámbito de la *kínesis*, que comprende a todas las acciones que no tienen su fin en sí mismas, tales como adelgazar con el fin de estar delgado, construir para hacer una casa, o caminar para llegar a alguna parte; y el ámbito de la *enérgeia*, que concierne a aquellas que tienen su fin en sí mismas, tales como ver, pensar o ser feliz⁴¹. En realidad, las primeras no son acciones (*práxis*) en sentido propio, o por lo menos no acciones perfectas, «pues no son un fin», y tal y como dirá más

³⁵ Oñate y Zubía, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid, Ed. Dykinson, 2001. Y también Cf. «Proximidad y distancia en el Aristóteles dialéctico de Pierre Aubenque», dentro de la obra colectiva Álvarez Gómez, Á. y Martínez Castro, R. (Ed.), *Homenaje a Pierre Aubenque. En torno a Aristóteles*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 67-117.

³⁶ Hernández Castro, David, «El compromiso de Eneas. Virtud y democracia radical tras la dialéctica de la Ilustración», *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, julio-diciembre de 2009, n.º 41, pp. 137-162.

³⁷ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048a 31-35. Todas las traducciones que aparecen aquí del texto griego de la *Metafísica* son de la edición de María Luisa Alía Alberca, *Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

³⁸ *Ibid.*, IX, 3, 1047a 30-34.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, IX, 3, 1049b 5.

⁴¹ *Ibid.*, IX, 6, 1048b 18 — 1049a 1.

adelante, la acción (*enérgeia*) es la obra (*érgon*) y la obra es el fin (*télos*), «por eso la palabra *acción* deriva de *obra* y tiende a significar *entelequía*»⁴².

En la *Ética Nicomaquea*⁴³, Aristóteles presentará esta dualidad de la acción en relación con los procesos de fabricación y realización. En primer lugar, establecerá que la disposición racional relativa a cada uno de ellos es diferente, ya que no se incluyen el uno en el otro, y una cosa es «fabricar» (*poíesis*) y otra «realizar» (*práxis*)⁴⁴. En cuanto a la primera, se trata de la clase de disposición racional que llamamos Técnica, y en cuanto a la segunda, de la clase de disposición que llamamos Prudencia (*phrónesis*), siempre que ambas vayan acompañadas de razón verdadera. La base de la diferencia estriba en que, mientras que el fin de la fabricación es distinto a ella, como en el caso de los procesos de construcción propios de la Técnica⁴⁵, el fin de la realización sería ella misma, «pues la propia buena realización es fin»⁴⁶. Como vemos, esta doble dualidad de los procesos de fabricación y realización y de las disposiciones que los acompañan está fundamentada en el mismo principio de diferenciación de la *práxis* que en los *Metafísicos* da lugar a la *kínesis* y la *enérgeia*, un principio sostenido por la dualidad ontológica que instituyen las formas de la temporalidad.

La racionalidad técnica es la que se desenvuelve en la dimensión diacrónica del movimiento. Fabricamos con fines instrumentales, la silla para sentarnos, la cama para dormir en ella, y lo hacemos en el mismo ámbito ontológico de la extensión donde se localiza la ley de exclusión de los contrarios relativos, que no pueden darse simultáneamente, aquí y ahora: no se puede estar construyendo y haber construido la misma cosa al mismo tiempo⁴⁷, como el estar sano y el estar enfermo no se pueden conjugar a la vez de la misma persona⁴⁸. Sin embargo, en la temporalidad sincrónica de la *práxis* intensiva rige la verdad ontológica sin contrario, la esfera de lo verdadero que Aristóteles retoma de

⁴² *Ibid.*, IX, 8, 1050a 21-24.

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 2004. Todas las traducciones que se ofrecen aquí del texto de la *Ética Nicomaquea* son de José Luis Calvo y pertenecen a esta edición.

⁴⁴ *Ibid.*, VI, 4, 1140a 1.

⁴⁵ *Ibid.*, VI, 4, 1140a 5-09.

⁴⁶ *Ibid.*, VI, 5, 1140b 5-09.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, IX, 6, 1048b 30.

⁴⁸ *Ibid.*, IX, 9, 1051a 12.

Parménides⁴⁹. Mientras los movimientos son relativos, el carácter de las acciones (*enérgeiai*) es siempre absoluto (*aplós*): *aparecen* o *desaparecen*, pero no conocen la generación o la corrupción, lo cual implicaría llegar a ser, y por tanto, movimiento. «Los-simple», escrito así, sin concordancia numérica, es como Oñate traduce el carácter de esta existencia absolutamente verdadera, sin relativo, de las acciones⁵⁰. Sin obstáculos externos que las impidan y dadas las condiciones de presencia necesarias⁵¹, las acciones existen de forma *autoexpresiva* y *autoincrementativa*⁵², pues «el que aprende a tocar la cítara aprende tocándola»⁵³, de la misma manera que «estamos vivos y hemos estado vivos»⁵⁴.

En su momento⁵⁵ justificamos la necesidad de contemplar la *Prudencia* desde una perspectiva doble para comprender la posición que juega dentro de la obra de Aristóteles: por un lado, sería la facultad práctica que decide sobre las circunstancias particulares variables, captando las situaciones relevantes y resolviendo sobre ellas de la forma correcta, algo parecido al *sentido común* con el que actúan los hombres que consideramos prudentes. En este aspecto, la actividad de la *Prudencia* se ocuparía de la relación entre medios y fines. Pero hay una segunda dimensión que alude a la clase de *excelencia* que la *Prudencia* realiza en sí misma, es decir, no con el tipo de finalidad práctica que supone ocuparse de los medios, sino con el tipo de acción (*enérgeia*) que supone ya la plena realización del fin. Es la presencia simultánea de estas dos dimensiones lo que diferencia a la *Prudencia* de otra capacidad con la que no debe ser confundida, la Habilidad (*deinótes*), que únicamente se caracteriza por su finalidad instrumental, o en palabras de Aristóteles, por permitirnos «realizar las acciones que tienden al objetivo propuesto —y conseguirlo—»⁵⁶, sin tomar en consideración ninguna clase de valoración moral. La *Prudencia* implica el dominio de esta capacidad instrumental, pero además supone la actualización de una finalidad interna, en el sentido de que el fin de la acción que la *Prudencia* realiza es la propia acción, porque es en el despliegue práctico de la propia acción donde la acción se realiza. Así,

⁴⁹ Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, op.cit., p. 74.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., IX, 5, 1048a 10-20.

⁵² Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, op.cit., p. 75.

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., IX, 8, 1049b 27-32.

⁵⁴ *Ibid.*, IX, 6, 1048b 29.

⁵⁵ Hernández Castro, David, op. cit., p. 157.

⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicomachea*, op. cit., VI, 12, 1144a 20-24.

la *Prudencia*, al igual que la Política⁵⁷, es portadora de una dualidad ontológica constitutiva, en virtud de la cual, desde el punto de vista extensivo, la acción que produce se realiza diacrónicamente e implica una relación de medios y fines; mientras que, desde el punto de vista intensivo, la acción se realiza de forma sincrónica y no implica medios, sino fines que se actualizan de forma absoluta. Hemos mencionado la Política junto a la *Prudencia* porque su relación constituye un eslabón fundamental del pensamiento aristotélico, algo que podemos leer con toda claridad en un fragmento⁵⁸ revelador del capítulo 8 del libro VI de la *Ética Nicomaquea*. Allí el Estagirita las presenta como una misma disposición cuya esencia sólo se distingue por el ámbito en que se proyecta, que para la Prudencia son los asuntos que nos incumben en cuanto individuos, y para la Política aquellos que se ocupan de la ciudad. Dicho esto, poco más adelante añade sus dudas acerca de que fuera posible ocuparse bien de la primera al margen de la segunda⁵⁹. Pero este capítulo es revelador también en otro aspecto fundamental que abordaremos enseguida.

Tomemos el caso de Pericles cuando adopta la decisión de ceder sus tierras al *demos*, y examinemos esta resolución desde lo que entraña para la práctica de la Prudencia y la Política. Podemos señalar en esta situación dos acciones distintas, o mejor dicho, una acción que se despliega en dos ámbitos ontológicos distintos. Por un lado, tenemos la *elección* (*proairesis*) de Pericles, la decisión concreta de poner sus tierras a disposición de la comunidad, que es el resultado de una acción voluntaria que procede de una *opinión deliberada*, donde han intervenido a partes iguales la opinión y la intención racional. Aquí, la elección es producto de la deliberación, pero a su vez, la deliberación procede de un fin que ha sido previamente establecido, o en palabras de Aristóteles, «el fin es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es el (principio) de la acción»⁶⁰. La deliberación y la elección se suceden de forma diacrónica, y en el proceso que constituye la acción deliberativa la segunda sería el objeto de la primera, mientras que la suma de ambas no constituiría más que un medio para realizar un fin que ha sido previamente establecido, que es el deseo racio-

⁵⁷ *Ibid.*, VI, 8, 1141b 20-24.

⁵⁸ *Ibid.*, VI, 8, 1141b 23-29.

⁵⁹ *Ibid.*, VI, 8, 1142a 09-10.

⁶⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 11, 1227b 30-34. Todas las traducciones que se ofrecen aquí de la *Eudemia* son de Carlos Megino Rodríguez, *Ética Eudemia*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

nal de Pericles de obrar conforme sea mejor para sí mismo y para la ciudad. Esta relación objetiva de la elección con la opinión deliberada que constituye la dimensión extensiva de la *Prudencia*, puede ser extrapolada a la Política como nos muestra el fragmento al que hemos aludido más arriba, que además nos indica otro detalle importante:

«Esta (la Política) se halla ligada a la acción (*práxis*) y a la deliberación —un decreto es algo a realizar como la última instancia— por lo que la gente dice que sólo estos hacen política, porque sólo ellos actúan como los trabajadores manuales»⁶¹.

Lo que Aristóteles nos revela aquí, además de la relación de identidad entre la Prudencia y la Política, es que en ambas se trata de una acción (*práxis*) que es producida por un acto deliberativo, acción que recibe el nombre de *elección* en la esfera de la Prudencia, y *decreto* en la de la Política, pero una acción que se realiza en el ámbito de lo extensivo y que es producida a través de una relación de medios y fines, al punto que de los que participan en Política se dice que la hacen en el sentido productivo con que hacen su obra los trabajadores manuales, es decir, como su propio nombre indica (*cheiro-téchnai*), en el sentido *poiético* que realiza la disposición técnica. Pero esto sólo lo parece, es lo que la gente puede pensar cuando los ciudadanos aparentan producir un decreto como un artesano produce un ánfora. Y nada más lejos de la realidad, porque en esta realización hay implicada una segunda dimensión ontológica, que es la que establece que tanto en la Prudencia como en la Política el fin de la realización no sea distinto a ella misma, como sí ocurre en el ámbito de la *poíesis*. Así que, por un lado, tenemos en la Prudencia y en la Política una dimensión de la *práxis* que se desarrolla en el mismo ámbito ontológico que la *poíesis*, pero por otro, tenemos en ambas una segunda dimensión que las distingue de la *poíesis* al establecer para ellas una finalidad interna. Lo que hace que la *poíesis* y la *práxis* puedan ser confundidas es que ambas comparten una disposición común, la Habilidad, que tal y como hemos visto es la disposición que establece la destreza para ajustar los medios de la acción a los fines objetivos.

Volviendo a la situación de Pericles, la esfera intensiva de la acción sería la que realiza la propia acción deliberativa, en el sentido de que reflexionar es un

⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomachea*, *op. cit.*, VI, 8, 1141b 26-29.

fin en sí mismo, una acción que se autogenera en la forma que caracteriza a la *enérgeia* frente a la *kínesis*. Aunque en el ámbito de lo extensivo la acción deliberativa tiene un objeto, resolver de la forma más virtuosa la situación en la que Pericles se encontraba, en el ámbito de lo intensivo el objeto de la acción es la propia acción, no hay otro fin de la deliberación que la propia deliberación, como no hay otro fin de la participación política que la propia participación. Se trata, además, de un tipo de acción que existe de forma *autoexpresiva* y *autoincrementativa*: la deliberación produce deliberación de la misma manera que el que «aprende a tocar la cítara aprende tocándola»⁶², y esto quiere decir que en sentido intensivo la acción no sólo se produce a sí misma, sino que se reproduce de forma ampliada, es energía que produce energía, valor que produce valor. Por eso el fin de la Prudencia, igual que el de la Política, es su propia autorrealización, porque la virtud produce virtud, de la misma manera que los hombres se hacen prudentes practicando la prudencia y demócratas practicando la democracia. El aparente razonamiento circular que ha traído de cabeza a muchos filósofos⁶³ en torno a esta relación de la virtud con la *Prudencia*, en cuanto a que a veces Aristóteles parece oscilar acerca de qué disposición se ocuparía de los medios y cuál de los fines, queda resuelto teniendo en cuenta la ambivalencia de su constitución, según la cual en sentido extensivo la Prudencia, al igual que la Política, se ocuparía de una relación de medios y fines, mientras que en sentido intensivo se encargaría de la producción de los fines que impulsan la actividad en el ámbito extensivo. Hemos citado antes un fragmento en el que Aristóteles establece que «el fin es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es el (principio) de la acción»⁶⁴. Pues bien, ahora podemos añadir que la conclusión de la acción, en el sentido de acción plenamente realizada, es el principio del fin. Pericles actúa de forma prudente porque quiere lo mejor para sí mismo y para la ciudad, pero quiere lo mejor para sí mismo y para la ciudad porque actúa de forma prudente. Y no se trata de una petición de principio porque hablamos de dos dimensiones ontológicas distintas. El carácter autoincrementativo de la acción intensiva añade un valor nuevo al ciclo de la acción extensiva. Cuanto más participaban los atenienses en política, más participativos se volvían, porque a cada acción política concreta en la que participaban se le iba añadiendo un valor intensivo que constituía su propia finalidad. La democracia radical, que no cabe con-

⁶² Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, IX, 8, 1049b 27-32

⁶³ Cf. Guthrie, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. VI, Madrid, Ed. RBA, 2006, p. 371.

⁶⁴ Aristóteles, *Ética Eudemia*, *op. cit.*, II, 11, 1227b 30-34.

fundir con las formas de representación política que animan nuestras frágiles democracias actuales, era un medio pero también un fin en sí mismo. Y lo era porque sus procedimientos de organización producían tanto los medios de realización de sus fines contingentes como los valores que constituían su finalidad inmanente. Participar les servía para resolver políticamente qué decisiones tomar ante situaciones concretas, como el tipo de estrategia militar que era preferible seguir frente a la agresión de los espartanos, pero al mismo tiempo constituía su forma de hacer buenos ciudadanos. El mero hecho de participar, de reunirse con los amigos y ciudadanos para establecer las prioridades y necesidades de la comunidad, realizaba a los atenienses como ciudadanos, los hacía mejores, los educaba en ciertos valores de convivencia que la sociedad necesitaba para afrontar sus últimos retos. Participar, compartir la toma de decisiones, los hacía responsables y solidarios con el destino de la comunidad. Tal era la esencia y la procedencia de los hombres como Pericles.

5. Fundamentación del imperativo disyuntivo

Ahora nos encontramos ya en condiciones de formular el principio de la virtud democrática. Lo haremos prestando atención a la relación de determinación que media entre la dimensión intensiva y extensiva de la *prâxis*. Hay en Aristóteles un primado de la primera sobre la segunda⁶⁵, que se traduce en que es el carácter *autoincrementativo* de la acción intensiva lo que añade un valor nuevo al ciclo de la acción extensiva, es decir, que la forma de la acción, la actualización que supone la realización absoluta del fin a través del modo intensivo de la *prâxis*, es lo que determina la materia de la acción que se produce en el modo ontológico de lo extensivo. O, dicho con otras palabras, no era el resultado de sus elecciones lo que determinaba la virtud de la actividad política de los atenienses, sino su actividad política, el acto de elegir, lo que determinaba la virtud del resultado de sus elecciones. La ley moral de los atenienses no seguía la fórmula del imperativo categórico de Kant, sino la del *imperativo disyuntivo* que Solón enunció por primera vez y convirtió en ley para los atenienses. Aristóteles, en su redacción de la *Constitución de los atenienses*, lo refleja de la siguiente manera:

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, IX, 8, 1049b 4-5.

«Viendo que la ciudad muchas veces se dividía, y que algunos ciudadanos por indiferencia gustaban de lo que buenamente ocurría, puso una ley especial contra éstos: El que cuando hubiese discordia en la ciudad no hiciera armas ni con unos ni con otros, quedaba sujeto a *atimía*⁶⁶ y dejaba de ser ciudadano»⁶⁷.

El verdadero sentido del imperativo⁶⁸, cuyo tenor literal siguió formando parte de la vida política de la ciudad en los momentos de *discordia* armada, debe interpretarse en relación con las elecciones cotidianas que el ciudadano estaba obligado a tomar por su participación política en los asuntos de la ciudad. La toma de armas era sólo la expresión más dramática de una naturaleza disyuntiva que obligaba al ciudadano a tomar partido incluso poniendo su vida en juego. Kant supo ver que en el juicio disyuntivo hay una oposición lógica, por cuanto la esfera de una proposición excluye la de la otra, pero también una relación de comunidad, por cuanto, «todas juntas, las proposiciones ocupan la esfera del conocimiento en cuanto tal»⁶⁹. De esta función lógica pudo deducir la categoría de *comunidad*, para cuya justificación dejó una serie de observaciones que se compatecen de forma extraordinaria con el concepto de comunidad política que articulaba la *pólis* ateniense. Kant anotó:

⁶⁶ La pena de la *atimía* consistía en la pérdida de los derechos políticos, la exclusión de la comunidad y la confiscación de los bienes.

⁶⁷ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, traducción de Antonio Tovar, 3a Edición, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, VIII, 5.

⁶⁸ Desde el punto de vista de la lógica de enunciados, esta fórmula se puede traducir a la regla de inferencia del *modus tollendo tollens*, con una disyunción excluyente que ocuparía la posición del consecuente dentro de la relación condicional. La regla establece que aquella forma de inferencia que, afirmando que se da una relación condicional («si eres ciudadano, entonces tomas partido en las discordias de la ciudad»), y negando que se dé lo enunciado por el consecuente («no tomas partido en las discordias de la ciudad»), deduce como falso y niega lo enunciado por el antecedente («entonces es falso que seas ciudadano y por tanto no eres ciudadano»). El esquema lógico sería: $[(p \rightarrow q) \rightarrow \neg q] \rightarrow \neg p$ (si p entonces q, y es el caso que no q, entonces no p). En realidad, para ser completa, es necesario convertir la función condicional en bicondicional, ya que p es condición suficiente y a la vez necesaria de q. Ser ciudadano implica necesariamente la participación activa en la vida política de la ciudad, pero a su vez, la participación activa en la vida política de la ciudad implica necesariamente ser ciudadano (los ciudadanos, y sólo los ciudadanos, podían y debían participar en la toma de decisiones).

⁶⁹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, 13a ed., Madrid, Ed. Alfaguara, 1997, p. B 99.

«En todos los juicios disyuntivos la esfera (la pluralidad de todo cuanto el juicio incluye) se representa como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y, dado que ninguno puede hallarse contenido en el otro, son pensados como *coordinados* entre sí, no como *subordinados* unos a otros, de forma que se determinan, no *unilateralmente*, como ocurre en una *serie*, sino *recíprocamente*, como en un *agregados*»⁷⁰.

La facilidad con la que podemos extrapolar estas determinaciones del juicio disyuntivo a las determinaciones de la relación política de la institución de los atenienses, con la *isonomía* como estructura de coordinación, la *autonomía* como forma de determinación recíproca, y el *demos* como agregación de ciudadanos, es similar a la extrapolación que podemos hacer de las determinaciones del juicio hipotético a la relación política de las instituciones representativas actuales, mal llamadas democracias, donde la desigualdad política que supone la constricción del poder legislativo a los escaños del parlamento representa a la *subordinación* de unos ciudadanos frente a otros, la delegación política a la *determinación unilateral* de los que gobiernan sobre los gobernados, y el pueblo, en lugar de a un cuerpo de ciudadanos, a la expresión dependiente de una relación de causalidad, la consecuencia que no determina, a su vez, al fundamento y que, por ello mismo, no constituye un todo con éste.

En el capítulo segundo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant sólo contempla la posibilidad de dos relaciones del juicio para el mandato imperativo. Se trata, como sabemos, de los imperativos hipotéticos, que «representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)», y los categóricos, que representarían «una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin»⁷¹. En cuanto a los primeros, pronto serán divididos, según la acción de que se trate sea buena para un propósito meramente *posible* o *real*, en problemáticos y asertóricos, mientras que en relación a los segundos será establecida la condición de apodícticos, porque sólo ellos declaran que la acción es objetivamente necesaria de suyo, sin estar referida a ningún otro propósito⁷². Partiendo de esta clasificación modal, y atendiendo a la *desi-*

⁷⁰ *Ibid.*, p. B 112.

⁷¹ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 94, (A 39).

⁷² *Ibid.*, p. 94, (A 40).

qualdad que se registra en el apremio de la voluntad, más adelante distinguirá entre *reglas* de la habilidad, *consejos* de la prudencia y *mandatos* (*leyes*) de la moralidad, o en su lugar, imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), *pragmáticos* (concernientes a la prosperidad), y *morales* (relativos a la conducta libre en general, o sea, a las costumbres)⁷³. La razón por la que Kant no se plantea la posibilidad de los imperativos disyuntivos, debe estar relacionada con una analítica de la acción disyuntiva que sólo podría pensarse desde la determinación del juicio hipotético. Es decir, Kant estaría pensando que los mandatos disyuntivos son siempre hipotético-disyuntivos, y por tanto, hipotéticos en última instancia, como cuando decimos, parafraseando un ejemplo del propio Kant, debes dejar la supervivencia del planeta, o bien al azar, o bien a sus causas naturales, o bien a la acción racional del hombre. Aquí Kant sostendría que el fundamento de determinación del imperativo sólo puede radicar en una motivación externa. Es decir, que la relación disyuntiva está determinada por lo que nosotros pensemos acerca de la supervivencia del planeta, de manera que el verdadero imperativo sería: piensa si la supervivencia del planeta te importa, y según lo que pienses, deja la cosa al azar, a la naturaleza, o a la responsabilidad del hombre. En el caso de la formulación disyuntiva propuesta por Solón, Kant lo habría tenido bastante claro. Su traducción de la máxima habría sido: *si quieres ser ciudadano, debes elegir*. Lo que significa que la relación disyuntiva, la toma de partido por esto o lo otro, está determinada por la relación condicional, es decir, el hecho de que seamos, queramos ser, ciudadanos. Pero, en realidad, el imperativo solónico apunta en otra dirección. No al resultado de la elección, sino a la elección misma. Es la propia acción de elegir lo que constituye la motivación del imperativo disyuntivo, por eso el castigo de la *atimía* no guarda ninguna relación con el resultado de la elección, sino con la perversión que supone para el ciudadano la renuncia a su naturaleza disyuntiva. Kant era un lógico excepcional, y en un pasaje brillante del párrafo 9 de la *Crítica de la razón pura*⁷⁴ supo deducir que en el juicio disyuntivo no se representa una relación de consecuencia, sino una doble relación de oposición lógica y de comunidad, como ya hemos tenido oportunidad de abordar anteriormente, pero no fue capaz de percibir que a partir del juicio disyuntivo pudiera establecerse una fórmula imperativa de la acción, probablemente porque la idea de elegir, no por respeto al deber, ni por ninguna otra razón instrumental, sino por el propio hecho de elegir, le pareciera sencillamente inconce-

⁷³ *Ibíd.*, pp. 97-98, (A 43-44).

⁷⁴ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 109-110 (A 73-77).

bible. El imperativo disyuntivo, sin embargo, no puede ser reducido a la relación categórica, como tampoco podía serlo a la relación de consecuencia. Si puede parecer lo contrario, es por algo que Kant ya puso de relieve, y es que en cierto sentido, la relación del juicio disyuntivo comprende a las otras dos, porque en la tabla de las categorías la tercera de cada clase surge de la combinación de la primera y la segunda, de manera que «la *comunidad* es la causalidad de sustancias que se determinan recíprocamente»⁷⁵. Esto no quiere decir que se trate de un concepto derivado, ya que «la combinación del primero con el segundo para producir el tercero exige un especial acto del entendimiento que no es idéntico al efectuado para el primero y para el segundo»⁷⁶. Tenemos, por consiguiente, dos relaciones distintas expresadas en un mismo concepto, que Kant distinguió apelando a la doble significación de la palabra comunidad (*Gemeinschaft*): *communio* y *commercium*⁷⁷, comunidad y comercio, el resultado de la participación en común y las relaciones recíprocas que la instituyen. Son las mismas dos dimensiones que encontramos en el ámbito de las relaciones del pensamiento para el juicio disyuntivo, la del conocimiento dividido y la de los miembros de la división entre sí; la de la oposición lógica, por cuanto la esfera de una proposición excluye la de la otra, y la de la comunidad, por cuanto, todas juntas, las proposiciones ocupan la esfera del conocimiento en cuanto tal⁷⁸. El imperativo disyuntivo contiene estas dos dimensiones del concepto de comunidad y las proyecta en la dualidad ontológica de la acción democrática. Por un lado, la esfera de la reciprocidad está referida al ámbito de lo extensivo donde se despliega la acción democrática; por otro, la esfera de la comunidad está contenida en los valores comunitarios que esta misma acción produce en el ámbito de lo intensivo. Dicho de otra manera: los procesos de deliberación y elección democrática expresan la determinación de la acción recíproca, mientras que los valores sociales que estos procesos producen en la conciencia, contienen la representación de la comunidad.

Nos parece que traer a colación aquí nuestras conclusiones en torno a la alternativa del disenso de Javier Muguerza se compadece muy bien con esta dualidad ontológica del imperativo disyuntivo. Entonces veíamos, de la mano de Aramayo, que se daba una relación de pertenencia mutua entre el principio de

⁷⁵ *Ibid.*, p. 116 (B 110-111).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 116 (B 111).

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 238-239 (B 260-262).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 109 (B 98-99).

la universalidad y el principio de la autonomía, como si fueran las dos caras de la misma moneda. Ahora podemos pensar esta relación de pertenencia a través de las dos dimensiones de la acción democrática. No parece difícil establecer un puente entre el principio de la universalidad y la modalidad intensiva de la acción que expresa la *communio*. Pero también podemos relacionar el principio de la autonomía con el ámbito extensivo de la reciprocidad de la acción democrática. Más aún, la discordia (*stásis*) que enuncia el imperativo de Solón, podría traducirse también por *disenso*, de manera que el mandato establecería la obligación de tomar partido en los disensos de la ciudad, a la vez que pondría al disenso como parte de la naturaleza constituyente de la acción democrática. El verdadero consenso sobre el que se fundamenta la comunidad democrática no es el que surge tras la abolición del disenso, sino el que se presenta como su resultado. La *communio* es posible gracia a la *comunidad real* (*commercium*) que se sustenta sobre la acción recíproca. El imperativo disyuntivo es, por consiguiente, el que representa a la elección como el *modo de existencia* de la acción comunitaria. No es que la elección sea una necesidad práctica para la acción de la comunidad, sino que la acción de la comunidad se manifiesta eligiendo. Si apuramos el círculo en torno al mandato solónico, podríamos realizar una formulación afirmativa de la manera siguiente: *ciudadano, debes elegir*. Debes hacerlo porque la elección es aquello en lo que consistes, para ser lo que eres, y porque eres, y debes ser, un ciudadano, que por ninguna otra cosa se define que por su participación en las decisiones y el gobierno de la ciudad. En este punto, no encontramos una formulación mejor del imperativo disyuntivo que la que dio Píndaro en su Pítica Segunda: «Sé lo que eres».

Profundizando en la lectura de Píndaro realizada por Werner Jaeger, Teresa Oñate acomete una aproximación aristotélica en la que descubre un despliegue de «la abrumadora riqueza de este imperativo tan exigente como egregio, fruto de la sabiduría de los límites, unida al ideal de intensificación o plenitud de cada realidad en lo óptimo y excelente de su propia naturaleza y lenguaje»⁷⁹. Una ética de la acción que no puede ser desconectada de la ontología, porque hay una esencia permanente y necesaria, supraindividual y colectiva de las comunidades sociales, políticas, que remite a las leyes ontológicas del ser-pensar constituyentes de lo humano⁸⁰. La cuestión, entonces, es que junto al modo de ser lo que se

⁷⁹ Oñate y Zubía, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, op. cit., pp. 180-181. Cf. las notas 50 a 52 en las pp. 292-294.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 296 (nota 61).

es, es necesario poner en la balanza aquello para lo-que se ha de ser, es decir, además de una persona concreta, Calicles o Eudemo, un ser humano pleno con pertenencia al lógos. Esta es la razón por la que Oñate cuestiona que el imperativo pindárico pueda ser reducido únicamente a un imperativo categórico para el yo. Lo necesario forma parte de la subjetualidad humana a partir del lenguaje. El vínculo entre lo privado y lo público, la ética y la política, está asegurado por este carácter necesario y universal de lo que el Hombre es y debe ser plenamente, pero en la ciudad, por la ciudad, y a través del lógos⁸¹. De nuevo encontramos aquí la dualidad ontológica que articula al imperativo disyuntivo, pero esta vez expresada en la doble relación modal que distingue a lo necesario de lo contingente. Sin embargo, Aristóteles transita por un camino distinto al de la estética transcendental, porque alejándose de las alternativas trazadas por la Academia, pensará una relación de inmanencia entre las dos modalidades del ser. Para las éticas de ascendencia kantiana, la fundamentación objetiva del principio de la moral estará siempre en relación con el corte transcendental, llámese imperativo categórico o comunidad *ideal* de comunicación, pero una ética de la democracia radical puede encontrar esta fundamentación objetiva en la inmanencia de la comunidad de la prâxis. La *communio*, el ámbito necesario y universal de la comunidad, tiene su modo de existencia en la comunidad real de la acción recíproca. La esfera de la determinación subjetiva, conformada por los valores y motivaciones que la práctica de la virtud, el ejercicio de la acción democrática, produce en el ámbito intensivo de la conciencia, tiene su correspondencia objetiva en la esfera de la determinación de la comunidad (*communio*), que no es otra que el fin necesario, inmanente y universal que todos los ciudadanos tienen en común: ser humanos y vivir como seres humanos. No hay en esto, a diferencia de la fundamentación kantiana, ninguna exclusión entre transcendencia e inmanencia, porque la transcendencia objetiva del fin, como ha subrayado Oñate, no es sino la dimensión comunitaria, supraindividual e histórica de la racionalidad, una dimensión que se manifiesta en el principio de la racionalidad autoconsciente, del diálogo y la comunicación, que todas las personas tienen en común⁸².

El principio del imperativo disyuntivo nos muestra que la democracia radical no es un *estado* que deba implantarse, un *ideal* al que haya de someterse la rea-

⁸¹ *Ibid.*, p. 296-297 (nota 61).

⁸² *Ibid.*, p. 455.

lidad. Es una tendencia autoexpresiva y autoincrementativa, donde la reciprocidad es el modo de existencia de la comunidad. Los atenienses formularon este principio, pero no lo llevaron hasta sus últimas consecuencias. Después de las revoluciones de Solón y Clístenes, la democracia se detuvo en el límite de las relaciones sociales de producción. Pericles nunca pensó, y mucho menos Aristóteles, que los esclavos, las mujeres o los extranjeros, pudieran formar parte de la comunidad democrática. Esta es la razón, a nuestro parecer, por la que la ontología de la acción aristotélica establece una dualidad infranqueable entre la *praxis* y la *poiesis*, sin la cual la teoría hubiera tenido que reconocer la posibilidad de que en las acciones productivas pudiera habitar también el reino de los fines. Pero la democracia, para sobrevivir, *necesita* ampliar los límites de su autonomía, porque esta reproducción ampliada es parte del carácter universal de la comunidad democrática. Si se detiene, degenera. Así, la democracia ateniense, en el mismo momento que condenó a sus esclavos, se vio abocada al imperio, y a la suerte que todos los imperios, antes o después, merecen.

En la Puerta del Sol, el pulso entre Pericles de Atenas y Kant de Königsberg nos ha revelado que la teoría de la acción democrática tiene un espacio reservado para el disenso, y también para el consenso, siempre y cuando el consenso se interprete como un resultado de la elección democrática, y no como la renuncia a la toma de decisiones que con demasiada frecuencia es el resultado del culto a la unanimidad y el espanto ante la diferencia. La aparición de una nueva conciencia cívica vinculada a la práctica de la democracia radical es un acontecimiento que anticipa una transvaloración de los valores. La pretensión teórica de un divorcio entre la ética y la política, de la posibilidad de llevar una vida verdaderamente moral al margen de los asuntos de la comunidad, es cada vez más insostenible. En el movimiento de los indignados, la ciudadanía ha experimentado una inversión de los valores. Esta inversión está relacionada con la práctica de la democracia radical, de manera que la teoría de la virtud democrática es la práctica democrática de la virtud. Se podría decir, con la decimoprimer tesis sobre Feuerbach, que la filosofía debería desplazar su atención de la interpretación de los *modos de ser* humano a las maneras en que el ser humano se transforma. El principio del imperativo disyuntivo nos muestra que la transformación de los valores no es producto de una norma moral, de una ley que pueda ser aprendida teóricamente, sino de una práctica, una manera de ser en el mundo, que es lo que Aristóteles decía cuanto señalaba que más que averiguar lo que es la virtud, de lo que se trata es de *cómo ser* virtuosos. Aprendemos la virtud prac-

ticando la virtud, de la misma forma que se aprende a vivir viviendo, y a amar, amando. La revolución de la virtud es la virtud de la revolución. Los valores de la comunidad emergen de la reciprocidad de las plazas. En el fragor de la democracia, la virtud no es cosa de santos. Es la cátedra que imparten los de abajo. El valor de los comunes. La indignación de la multitud.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2002), *Ética Eudemia*, traducción de Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial.
- (2000) *Constitución de los atenienses*, traducción de Antonio Tovar, 3a Edición, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2004) *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Ed. Alianza Editorial.
- (2008) *Metafísica*, traducción de María Luisa Alía Alberca, Madrid, Alianza Editorial.
- (1991) *Política*, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial.
- DELEUZE, G., (1989), *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós.
- (CON GUATTARI, F.) (1997), *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Ed. Anagrama.
- GUTHRIE, W.K.C. (2006), *Historia de la Filosofía Griega. Vol. VI*, Madrid, Ed. RBA.
- HERNÁNDEZ CASTRO, D. (2009), «El compromiso de Eneas. Virtud y democracia radical tras la dialéctica de la Ilustración», *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, julio-diciembre de 2009, n° 41, pp. 137-162.
- KANT, I. (1997), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, 13a ed., Madrid, Ed. Alfaguara.
- (2002) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- (2000) *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- MUGUERZA, J. (1995), «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del «coto vedado»?», en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, pp. 133 y ss.
- (1989) «La alternativa del disenso», en Gregorio Peces Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, pp. 19-56.
- (1998) *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés.
- ONATE Y ZUBÍA, T. (2001), *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis Crítico-Hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid, Ed. Dykinson.

- (1998) «Proximidad y distancia en el Aristóteles dialéctico de Pierre Aubenque», en Álvarez Gómez, Á. y Martínez Castro, R. (Ed.), *Homenaje a Pierre Aubenque. En torno a Aristóteles*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 67-117.
- (2004) *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Madrid, Ed. Dykinson.
- (2009) *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*, Madrid, Dykinson.
- (2010) *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche II*, Madrid, Dykinson.
- PALACIOS, J. M. (1991), «La esencia del formalismo ético». *Revista de Filosofía*. 3ª Época, vol. IV, nº 6, pp. 335-349.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1995), «La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad: Un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós.
- (2004) «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant», *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, nº 30.
- SCARANO, N. (2008), «El actuar moral. Sobre el libro I, capítulo III de la Crítica de la razón práctica». *Dikaioyne Revista semestral de filosofía práctica*, julio-diciembre de 2008, nº 21, pp. 155-186.
- TUCÍDIDES (2004), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, traducción de Francisco Romero Cruz, 4a edición, Madrid, Ed. Cátedra.

Recibido: 5/04/2011

Aceptado: 17/01/2012